



MONOGRÁFICO

Logos. Anales del Seminario de Metafísica

ISSN: 1575-6866

<http://dx.doi.org/10.5209/ASEM.61644>EDICIONES  
COMPLUTENSE

# Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido<sup>1</sup>

Edgar Straehle<sup>2</sup>

Recibido: 13 de julio de 2017 / Aceptado: 13 de noviembre de 2017

**Resumen.** El propósito de este artículo es profundizar en el pensamiento de Arendt y estudiar su interpretación del mundo griego, en diálogo con el estado actual de la historia de la antigua Grecia, en especial por lo que se refiere a los conceptos de acción, *nomos* y libertad, así como a la importancia del espacio político del *ágora*. Además, se tiene el objetivo de rebatir esa amplia recepción que le atribuye una suerte de ingenua grecomanía y de mostrar las limitaciones que ella misma observa en el planteamiento político de la polis. Lo que se descubre es que Arendt no encuentra en la antigua Grecia ninguno de los contrapesos de la acción que considera necesarios para que ésta no caiga en la *hybris*, como son el perdón, la promesa y la autoridad, o que el concepto romano de *lex*, debido a su carácter relacional, resulta mucho más cercano a su comprensión de la política que el griego de *nomos*.

**Palabras clave:** Hannah Arendt; Grecia; Atenas; Roma; acción; autoridad; *nomos*; *ágora*.

## [en] Hannah Arendt and the Greeks: Some Remarks on a Misunderstanding

**Abstract.** This paper aims to tackle Arendt's thinking in connection with our current knowledge on the history of Greece, in order to examine the philosopher's interpretation of the Greek world – a special emphasis will be placed on the concepts of action, *nomos* and freedom, as well as on the importance of the *agora*'s political space. Furthermore, I intend to put into question those readings that attribute a kind of naïve hellenophilia to Arendt, also pointing out the limitations that she herself observed within the political approach of the polis. I argue that Arendt does not find, in Ancient Greece, any of the resorts that can counterbalance action and which she considers necessary in order for it to avoid falling into *hybris*, such as: forgiving, promise and authority. Finally, I claim that the Roman concept of *lex*, due to its relational dimension, is closer to her account of politics than the Greek concept of *nomos*.

**Keywords:** Hannah Arendt; Greece; Athens; Rome; Action; Authority; *nomos*; *Agora*.

**Sumario.** 1. La polis griega, entre el *nomos* y la acción; 2. De la acción a la autoridad y de Grecia a Roma; 3. Conclusión; 4. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Straehle, E. (2018) “Hannah Arendt y los griegos: apuntes acerca de un malentendido”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 51, 81-98.

<sup>1</sup> El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación “La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino” (FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC “Creació i pensament de les dones” (2014SGR44).

<sup>2</sup> MUHBA/UOC/ADHUC  
edgarstraehle@gmail.com

Ha seguido siendo decisivo para la filosofía política el hecho de que ésta comenzó con el ocaso de la polis y la reacción de Platón ante la corrupción de lo político. Aristóteles intenta suavizar esto, nada más. ¿Qué aspecto habría tenido una filosofía de la política cien años antes de Platón?

Hannah Arendt<sup>3</sup>

Uno de los aspectos más controvertidos del pensamiento de Hannah Arendt tiene que ver con su denunciada fascinación por la cultura griega, actitud admirativa que habría estado en consonancia y continuidad con la que ya había manifestado una de las grandes influencias filosóficas en su vida, su antiguo maestro Martin Heidegger. En este sentido, se ha criticado a esta pensadora por defender una nostálgica y pasadista concepción de la política estrechamente ligada a la experiencia de la polis, de la libertad política y del ágora que no tendría sentido alguno trasladar al presente. Mientras que Heidegger había denunciado el olvido del ser en el seno de la metafísica occidental, Arendt habría hecho un gesto equivalente en el terreno político al levantar acta en *La condición humana* del paralelo olvido de la acción y de la desnaturalización de la política, una obra que ciertamente fue en gran medida elaborada desde el referente griego. Además, un fenómeno similar queda ejemplificado por su afirmación de que la traducción latina de expresiones como «*zoon politikón*» y «*zoon logon ekhon*» por «*animal socialis*» y «*animal rationale*» sería errónea, algo que a la larga habría contribuido a que se menoscabara el sentido propiamente político que estas expresiones transmitían originalmente en griego.<sup>4</sup> En esta misma línea Arendt llegó a apuntar en su *Diario Filosófico* una frase como “nunca volveremos a ser tan libres como los griegos”.<sup>5</sup>

Ahora bien, si se observa con detenimiento el resto de la obra de la pensadora de origen alemán, lo que se constata es que esa herencia griega se difumina y mengua a la luz de otras tradiciones. Por ejemplo, en un libro fundamental como *Sobre la Revolución* se pueden encontrar muchas más referencias que entroncan con una cultura como la de la antigua Roma. También resulta indicativa la presencia que adquiere ésta al final de *La vida del espíritu*, imprescindible para afrontar el problema de la fundación. Finalmente, si leemos el pensamiento arendtiano desde el prisma de la autoridad, lo que se descubre es que este legado griego palidece frente a la herencia romana. Aunque no se tiene la intención en estas páginas de negar la influencia del referente griego, sin duda alguna más que evidente y considerable, sí que es preciso resituar y matizar la interpretación exageradamente helenofílica de tal modo que no se ensombrezca u olvide la arrojada por otras tradiciones como la romana o también la americana, que Arendt en buena medida lee justamente desde la misma Roma.

Para empezar, conviene ser justos y destacar que Arendt fue una pensadora que se interesó en la historia y que pensó desde ésta, pero que, en rigor, en modo alguno puede ser considerada una historiadora en un sentido estricto del término. A

<sup>3</sup> Arendt, H.: *Diario filosófico: 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006, p. 401.

<sup>4</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 38. Por ello, se ha comparado la posición arendtiana con la siguiente afirmación que Heidegger incluye en *El origen de la obra de arte*: “El modo de pensar romano toma prestadas las palabras griegas sin la correspondiente experiencia originaria de aquello que dicen, sin la palabra griega. Con esta traducción, el pensamiento occidental empieza a perder suelo bajo sus pies”. Heidegger, M. *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza, 2010, p. 13-14.

<sup>5</sup> Arendt, H.: *Diario filosófico: 1950-1973*, o.c., p. 197.

pesar de que sus conocimientos eran bastante elevados para no ser un miembro del gremio, lo suficiente como para que algunas de sus contribuciones fuesen valoradas por reputados expertos del mundo griego como Nicole Loraux,<sup>6</sup> Barbara Cassin<sup>7</sup> o Josiah Ober,<sup>8</sup> eso no quita que su acercamiento a la historia fuera problemático y en ocasiones incluso ingenuo. Se trata de algo que se puede comprobar por el uso que hizo de fuentes decimonónicas - como las de Fustel de Coulanges (1830-1889) y su *La ciudad antigua* o de Jacob Burckhardt (1817-1901) y su *Historia de la cultura griega* - o por el abuso que hace de generalizaciones, algunas de ellas procedentes de los historiadores recién mencionados, que la llevan a homogeneizar una cultura como la griega, que a la hora de la verdad fue mucho más compleja.<sup>9</sup> Por ejemplo, en su indispensable estudio *Peasant-citizen and Slave: the Foundations of Athenian Democracy*, la historiadora Ellen Meiksins Wood ha desmontado el duro y conocido examen que Arendt hizo de la *labor* en *La condición humana*, donde exponía que en Grecia esta actividad ya era entendida como una forma de violencia que embrutecía, imposibilitaba la libertad y resultaba incompatible con el ejercicio activo de la ciudadanía. Sin embargo, también es preciso añadir que las críticas de Wood, en el caso de ajustarse a la realidad pasada, no se centran preferentemente en esta autora, a quien apenas dedica dos páginas, y se dirigen más bien a una larga, nutrida y dominante tradición formada por renombrados historiadores, muchos de los cuales habían sido referentes para la misma Arendt y cuyas conclusiones derivan de fuentes griegas como Jenofonte.<sup>10</sup>

El problemático uso que Arendt hace de la historia, en especial por lo que respecta a su concepción de la polis griega, ha conducido a numerosos problemas de interpretación de su obra y a que se le haya atribuido un modelo pasadista, anclado en la nostalgia de lo pretérito, que no sólo es inexistente, sino que además contradice frontalmente algunos de los puntos fundamentales de su pensamiento. Cabe decir que los primeros que han sobredimensionado este aspecto helenocéntrico o, recurriendo a la expresión empleada por Jacques Taminiaux, incluso “grecomaniaco” de la obra arendtiana, han sido sus mismos críticos:<sup>11</sup> en parte, por un exceso de fijación en un texto como *La condición humana*, sin duda problemático por lo que respecta a varias de sus aseveraciones históricas; en parte por el desconocimiento o la desvalorización

<sup>6</sup> Loraux, N.: *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007, p. 191.

<sup>7</sup> Cassin, B.: *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 172ss.

<sup>8</sup> Ober, J.: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Crisis of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

<sup>9</sup> Al menos en parte, eso se puede explicar por el uso problemático que Arendt hace de Aristóteles y por la valoración que hace de él, en la medida en que es interpretado como un portavoz de sus tiempos que no hace más que transmitir la opinión corriente que había en la democracia griega.

<sup>10</sup> Taminiaux, J.: “¿Performatividad y Grecomania?”, en Birulés, Fina (ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Buenos Aires, Sequitur, 2008. Por citar un ejemplo, Joseph Vogt había sostenido que “la esclavitud fue esencial para la existencia tanto de esta básica voluntad (griega) de vivir como de la dedicación a las consideraciones espirituales (...). Aquellas fuerzas fundamentales para el helenismo lucharon victoriosamente por la milagrosa creación de la polis y su civilización en medio de la pobreza de la tierra, la inclemencia del clima y la oposición de un mundo hostil. La esclavitud y su concomitante pérdida de humanidad fueron parte del sacrificio que había de pagarse por esta hazaña”. Citado por Finley, M.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982, p. 75.

<sup>11</sup> Vease por ejemplo O’Sullivan, N.: “Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society”, en Anthony de Crespigny y Kenneth Minogue, *Contemporary Political Philosophers*, Nueva York: Dodd, Mead & Co., 1975, pp. 228-51; y también Portinaro, P. P.: “Hannah Arendt e l’utopia della polis”, en *Comunità*, nº 35, 1981, pp. 26-54. Por su parte, Jürgen Habermas afirmó que “Hannah Arendt estiliza la imagen que se ha hecho de la polis hasta convertirla en la esencia misma de lo político” (*Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986, p. 214).

en general de otras tradiciones, entre ellas la romana, desde hace tiempo postergada en favor de la griega, por lo general no estudiada en profundidad o literalmente ignorada por los estudios de filosofía y cuyas aportaciones se tienden a circunscribir a un ámbito como el del derecho.

Por ello, el objetivo de este trabajo no es otro que intentar poner un poco de orden, luz y sentido en la distorsionada visión que se tiene de la Grecia arendtiana, tratar de entender qué es lo que le interesaba o atraía de la polis, qué limitaciones detectó en su desarrollo de la política y, de paso, cómo todo ello puede servirnos para elucidar la particular relación que en Arendt se da entre su particular recurso a la historia y su comprensión de la política. Si bien es cierto que ella es responsable de algunos de los malentendidos que se siguen reproduciendo sobre Grecia, no lo es menos que algunas malas lecturas de su obra han coadyuvado todavía más a ello. Por último, se cuestionará implícitamente el prejuicio helenocéntrico de buena parte de la tradición filosófica (que va desde Hegel hasta Heidegger, Leo Strauss o los pensadores de una secularización que la piensan mayormente desde Grecia) y se abordará la antigua Roma desde los problemas políticos que Arendt observa en la vieja Atenas y cuya respuesta la encuentra en otros contextos espaciotemporales. Cuestionar el mito arendtiano de Grecia supone, pues, cuestionar los mismos mitos que se han forjado en torno a ella y hacer lo propio con una Grecia cuyo deslumbrante fulgor ha condicionado excesivamente la aproximación de la filosofía al pasado.

## 1. La polis griega, entre el *nomos* y la acción

Para empezar, lo que la antigua polis suministra para Arendt es ante todo la plasmación por excelencia del fenómeno de la acción y del *bios politikós*. Respecto a esta cuestión, esta autora traza la distinción entre el tipo de acción que es propio de la época homérica y el correspondiente a la democracia ateniense. Arendt comenta que en la primera de ellas se confundían la esfera del actuar y la del hablar, donde todo héroe sobresalía al mismo tiempo por ser un gran orador. En cambio, en la segunda se desplazó el foco de atención hacia el papel que en su seno desempeñaba el discurso (la *lexis*). Se mantenía tanto el carácter agonal y conflictivo de la primera como el afán de destacar sobre los demás (el *aristeuein*), pero en lo sucesivo se trataba de una confrontación sin violencia física, que se orientaba al intercambio de palabras.<sup>12</sup> De ahí que Aristóteles definiera al hombre como *zoon politikón*, un animal social y político, al mismo tiempo que como *zoon logon ekhon*, un animal dotado de palabra.<sup>13</sup> En su opinión, ya no se trata sólo de que la acción se acompañe del discurso sino de que ella misma se manifiesta fundamentalmente como discurso. En su opinión, mientras que el ágora homérica tan sólo se convocaba en momentos puntuales, en Atenas habría pasado a adquirir un carácter permanente e institucionalizado.

La democracia ateniense es presentada como la experiencia original de la política porque aparece como el gobierno del *logos* y de la persuasión, un tipo de gobierno

<sup>12</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 115. Este énfasis que Arendt pone en el carácter agonal de la cultura griega es uno de los puntos en los que más se nota la influencia de la imprescindible obra *La historia de la cultura griega* de Jacob Burckhardt.

<sup>13</sup> Para la relación entre el pensamiento de Arendt y Aristóteles, especialmente en torno a la cuestión del *zoon politikón*, véase Campillo, A.: “Animal Político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de Filosofía*. 2014, 39, 3, p. 169-188.

basado en el poder en un sentido arendtiano, un poder que se descubre como una acción en concierto con otras personas, y a nivel ideal desprovisto de dominación y de violencia.<sup>14</sup> En rigor, por eso, no debería ser asociado a un nombre como el de «democracia», palabra que en definitiva habría sido acuñada por sus detractores con la finalidad de desprestigiarla.<sup>15</sup> Según éstos, la democracia no era más que otra forma de gobierno basada en la dominación o en el *kratos* que, en vez de residir en una sola persona o en unas pocas, pasaba a hacerlo en el pueblo en el peor sentido de la palabra (*okhlos*) y daba lugar a una suerte de oclocracia, cuando la intención original consistía en instaurar una política que pudiera ir más allá de la violencia.

Uno de los puntos clave en Arendt reside en su intento de rehabilitación de la *doxa*, tan criticada por Platón al ser equiparada a una simple opinión desprovista de conocimiento y fácilmente manipulable por los oradores y los demagogos. Esta concepción sería deudora de las críticas del filósofo griego a la democracia, quien la asoció al espejismo y a la mentira. Más que un ejemplo de falsedad o de engaño, Arendt lo asocia en cambio a la perspectiva en la que necesariamente se encuentra cada persona en tanto que integrante del mundo y pone énfasis en su conexión con el *dokei moi*, esto es, el mundo tal y como se nos aparece. En su opinión, la *doxa* “es tanto mi parte del mundo como la manera en que el mundo entero aparece desde mi posición”,<sup>16</sup> con lo que defiende que en cada *doxa* se muestra mundo (*zeigt sich Welt*).<sup>17</sup> Además, Arendt resalta su aspecto colectivo y el vínculo que unía esta palabra a otras como fama, esplendor, brillo o gloria, que enlazan con el mundo de las apariencias.

En este sentido, también es importante recordar que en Atenas hubo un estrecho vínculo entre la polis y la libertad (*eleuthería*). Según Arendt, “ser libre y vivir en una polis eran en cierto sentido uno y lo mismo”.<sup>18</sup> Esto no sólo se daba por el hecho, usualmente recordado, de que la ciudadanía en la democracia ateniense se sostenía sobre la exclusión de otros colectivos, sobre todo las mujeres, los esclavos y los metecos. Arendt se refiere a esta diferencia entre libres y esclavos, más bien, como una forma de liberación o de libertad negativa. La libertad positiva -es ella misma la que se refiere así a la libertad en determinado momento- se derivaba de comprender la ciudadanía en una clave política y no privada, como una existencia en buena medida consagrada a la vida pública y ocupada en los asuntos comunes (lo que se expresa con el verbo *«politeuein»*).<sup>19</sup> En caso contrario, un ciudadano podía

<sup>14</sup> Uno de los textos en los que Arendt más profundiza en esta cuestión es el curso *Philosophy and Politics: What is Political Philosophy* de 1969, donde comenta que la Oración Fúnebre de Pericles es el discurso en el que se han presentado de manera más elevada los conceptos de política y poder. Las notas de este curso se encuentran guardadas en la Library of Congress.

<sup>15</sup> Al menos, eso es lo que han defendido Moses Finley en *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Luciano Canfora en *Democracia: la historia de una ideología* y Nicole Loraux en *La invención de Atenas*. Sin embargo, se trata de un punto que Mogens Hansen ha discutido en su *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*.

<sup>16</sup> Arendt, H.: *Diario filosófico: 1950-1973*, o.c., p. 387.

<sup>17</sup> Que sea diferente, además, no es precisamente un rasgo negativo, puesto que eso es lo que posibilita la existencia y la riqueza de la pluralidad. En este sentido, anota en su diario: “entre las alegrías de la pluralidad se halla el hecho de que el mundo nunca se muestra a dos hombres bajo aspectos exactamente iguales” (Arendt, H.: *Diario filosófico: 1950-1973*, o.c., p. 381).

<sup>18</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 69.

<sup>19</sup> Arendt emplea los adjetivos «positivo» y «negativo», popularizados por Isaiah Berlin en *Dos conceptos de libertad*, y escribe: “Lo político en este sentido griego se centra, por lo tanto, en la libertad, comprendida negativamente como no ser dominado y no dominar, y positivamente como un espacio sólo establecible por muchos, en que cada cual se mueva entre iguales. Sin tales otros, que son mis iguales, no hay libertad” (Arendt,

ser criticado por su *philopsychía* (el exceso de apego por los intereses propios) y ser catalogado como un *idiotes*, aquel que en vez de preocuparse por lo común (*koinón*) lo hace por lo individual y privado (*idion*). Este tipo de actitudes fueron entonces vituperadas y consideradas como una forma alternativa de servidumbre contraria a lo requerido por la polis, un modo de vida que al apartarse de sus congéneres y del bienestar de la comunidad *stricto sensu* no era visto como propiamente humano.<sup>20</sup>

El lugar por excelencia de los ciudadanos, por eso, no se ubicaba en la casa de cada uno sino en el ágora, en tanto que ese espacio público de reunión y discusión que en aquel entonces también recibió el apelativo de *hestía koiné*, el hogar común o de la comunidad,<sup>21</sup> que Louis Gernet ya consideró como la institución central de la polis y la expresión de su esencia personal.<sup>22</sup> La polis proporciona el modelo de una forma política que se centraba en el espacio, donde ser político significaba lo mismo que salir de uno mismo y de la esfera doméstica, del *oikos*, para ir al encuentro de sus pares. Este espacio, por eso, tan sólo era específicamente político en la medida en que se construía sobre la pluralidad de los ciudadanos y daba acogida a una multiplicidad de perspectivas, a menudo en conflicto. El ágora aparecía entonces como el espacio propio de la política, un espacio común del que nadie se puede apropiar o adueñar.

Fuera del dominio de la servidumbre, fundamentalmente dedicada a la actividad de la labor que Arendt describe como un espacio de necesidad, dominación, coacción y violencia, a nivel ideal la política de la ciudad se regía por la persuasión (*peithein*), bajo unas reglas antagónicas a las que se empleaban en el interior del espacio doméstico. Para esta autora, lo político en sentido griego consistía de entrada en “no ser dominado y no dominar”.<sup>23</sup> Hay que especificar, empero, que eso tan sólo sucedía así en la política interior de la polis, la que se daba entre ciudadanos autóctonos, mientras que la exterior proseguía en manos de la violencia.<sup>24</sup> En este sentido, añade Arendt, en Atenas se daba una diferenciación radical entre las pautas de funcionamiento de la política interior respecto a la exterior, donde el desarrollo de esta última guardaba semejanzas con la del dominio privado y por lo tanto no era reconocida como un espacio propiamente político (en la medida en que al estar localizada fuera de las murallas de la polis, también lo estaba de los reglamentos y valores de ésta). Hay que recordar que un ciudadano ateniense era ante todo un militar pertrechado cuya primera obligación residía en la defensa de la ciudad frente a la amenaza de sus enemigos. De ahí que la valentía, la griega *andreia* (que etimológicamente entronca con el término hombre, «*aner*»), estuviera considerada como la principal de las virtudes políticas.<sup>25</sup>

Gracias a la persuasión, la democracia se puede construir sobre un espacio de igualdad, implantando la *isonomía* (igualdad frente a la ley) y la *isegoría* (igualdad en la palabra) como las instituciones fundamentales sobre las cuales se sustenta y se

H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 69-70).

<sup>20</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, o.c., p. 49.

<sup>21</sup> Vernant, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001, p. 221-222.

<sup>22</sup> Gernet, L.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid, Taurus, 1980, p. 336.

<sup>23</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 69-70.

<sup>24</sup> Eso explica la distinción tajante y la muy diferente valoración que se hacía en aquel entonces entre la guerra exterior (*polemos*) y el desgarramiento interior o guerra civil (*stasis*), este último asumido como el peligro perenne que se cernía sobre la polis y cuyo miedo será uno de los elementos sobre los cuales Platón construirá su modelo político. Para una exploración detallada de esta cuestión, véanse los libros *La guerra civil en Atenas* o *La ciudad dividida* de Nicole Loraux.

<sup>25</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 73-74.



legítima su funcionamiento.<sup>26</sup> En este mismo sentido, se reivindicaron otros términos menos conocidos como los de «*isokratía*» (igualdad de poder), «*isogonía*» (igualdad de nacimiento) o «*isopsephía*» (la igualdad de peso de cada voto). Por esta igualdad, que es política y no económica, se entendía que los ciudadanos aparecían los unos ante los otros como pares y, por lo tanto, que en la esfera política no existían ni los gobernantes ni los gobernados. Se trataba de una igualdad que no era natural, cuya procedencia no se encontraba en la *physis*, y que debía ser creada de manera artificial, como resultado de la promulgación de la ley o del *nomos*.<sup>27</sup>

Arendt apunta que este *nomos* acusaba un carácter paradójico, puesto que era el producto resultante de un esquema como el de la fabricación, en teoría antipolítico, que sin embargo tenía y desplegaba efectos políticos. Por eso, añade, en Grecia el conjunto de leyes principales solía ser la obra de una sola persona o legislador (*nomothetes*), un ser neutral y extraño al cuerpo político, como en su momento fueron Solón en Atenas o Licurgo en Esparta.<sup>28</sup> Por decirlo de algún modo, el *nomos* se presentaba entonces como la condición prepolítica de la política griega,<sup>29</sup> en la medida en que instituía el suelo por el que circulaba la espontaneidad política. Se trataba de un espacio intersticial o *entre* que en última instancia estaba delimitado y condicionado artificialmente, cuyo propósito consistía en “corregir” a nivel político la *physis*, que había hecho a los hombres desiguales, y convertirlos en iguales (*isotes*) en el contexto de la polis.<sup>30</sup> Por decirlo en palabras de Arendt, “cada ley crea antes que nada un espacio en el que entra en vigor y este espacio es el mundo en que podemos movernos en libertad. Lo que queda fuera de él no tiene ley y, hablando con exactitud, no tiene mundo; en el sentido de la convivencia humana es un desierto”.<sup>31</sup> La democracia se fundamentaba en un *nomos* por el cual se establecían unas normas (válidas dentro de unas murallas) desde las cuales conseguir impedir o hacer frente a la tiranía, pero que también tenían como meta no hacer caer a la ciudadanía en la barbarie. Para los griegos, la libertad política siempre sería *intrapolis* por definición.

Por todo ello, la democracia ateniense es considerada como una forma política que se asienta en un *logos* que en rigor no pertenece a ningún ciudadano en concreto, donde no se permite la formación de un poder que abrigue la pretensión de ser soberano. Que un ciudadano poseyera este *logos* implicaría *de facto* que el resto de ciudadanos no lo fueran más que de nombre. Según el esquema arendtiano, la acción solamente lo es si se pone en práctica en concierto con otros ciudadanos y no queda atada a una *arkhé* determinada, a un principio inicial que la dirija, gobierne y delimite.

Respecto a esta cuestión, el historiador Jean-Pierre Vernant ha escrito lo siguiente:

<sup>26</sup> Por desgracia, Arendt no hace alusión a la *parresía*, la tercera institución central de la democracia ateniense. Para un estudio de este concepto, se recomienda la lectura del curso de Michel Foucault *El coraje de la verdad* y de sus conferencias publicadas como *Discurso y verdad en la antigua Grecia*.

<sup>27</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1998, p. 39.

<sup>28</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1998, p. 257.

<sup>29</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 121.

<sup>30</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, o.c., p. 39. Por supuesto, esto tan sólo incluye a los que son reconocidos como *politai*, dado que para los que caen fuera de esta categoría, como las mujeres y los esclavos, el *nomos* aparece como aquello que decreta y fija su exclusión. Cuando Arendt destaca el componente violento del *nomos* por el hecho de ser un producto de la fabricación, se puede colegir que lo es también sobre estos colectivos marginados que son tratados como la materia prima o el precio humano sobre los cuales se puede erigir y organizar la polis.

<sup>31</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 129.

Con Clístenes, el ideal igualitario, a la vez que se expresa en el concepto abstracto de *isonomía*, queda directamente ligado a la realidad política e inspira una transformación total de las instituciones. El mundo de las relaciones sociales forma, entonces, un sistema coherente, regulado por relaciones y correspondencias numéricas que permiten a los ciudadanos mantenerse «idénticos», entrar unos con otros en relaciones de igualdad, de simetría, de reciprocidad, y componer todos en conjunto un *kosmos* unido. La *polis* se presenta como un universo homogéneo, sin jerarquía, sin planos diversos, sin diferenciación. La *arkhé* no se concentra ya en un personaje único en la cúspide de la organización social. Está repartida por igual a través de todo el dominio de la vida pública en ese espacio común donde encuentra la ciudad su centro, su *meson*.<sup>32</sup>

Lo que busca o cree encontrar Arendt en Atenas es un modelo de referencia para la espacialización de la política, una espacialización que contrasta con la privatización contemporánea de lo político o, más aún, con la destrucción del espacio, su conversión en desierto, que había perpetrado el totalitarismo y que le permite suministrar una figura alternativa a éste. Si el totalitarismo se caracteriza por llevar a cabo una supresión de la política en un sentido arendtiano,<sup>33</sup> Atenas le proporciona indicios desde los que imaginar cuál puede ser el rostro que debería tener. Al entender la política y su particular concepción del poder desde el espacio del ágora, se los piensa no solamente más allá de la violencia sino también más allá de los individuos y de los intereses particulares y se los enfoca desde una dimensión relacional. De esta manera, toda política y todo poder tendrán que asentarse por definición sobre la pluralidad y la acción concertada de los ciudadanos.<sup>34</sup> Como ha escrito Jean-Pierre Vernant, “neutralizar el poder consistirá, para el grupo de los que se consideran iguales (grupo que se ampliará hasta englobar a todos los ciudadanos), en depositar el *kratos* en el centro, para despersonalizarlo y volverlo común, de manera que todos tengan su parte y que ninguno pueda apropiárselo”.<sup>35</sup>

Además, al definir Arendt el espacio político como un *entre* o un espacio intermedio (un *Zwischenraum* en alemán o un *in-between* en inglés), al indicar que no puede pertenecer a nadie en concreto, lo caracteriza de manera análoga al *logos* democrático. Desde esta perspectiva, toda apropiación del espacio conduciría así a la consiguiente disolución de su carácter político. El espacio, en la medida en que es político, se debe sostener sobre la relación y se debe caracterizar por la pluralidad. Por ello, la dimensión física del espacio en Arendt parece perder importancia frente a un espacio que destaca por tener un carácter construido y que por eso mismo no queda atado a un lugar concreto. En este sentido, basándose en la historia de las colonias griegas, Arendt escribió en *La condición humana*:

<sup>32</sup> Vernant, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 113.

<sup>33</sup> Recordemos en este sentido uno de los más célebres fragmentos de Arendt: “Presionando a los seres humanos unos contra otros, el terror total destruye el espacio entre ellos; en comparación con las condiciones existentes dentro de su anillo de hierro, incluso el desierto de la tiranía parece como una garantía de libertad en cuanto que todavía supone algún tipo de espacio. El Gobierno totalitario no restringe simplemente el libre albedrío y arrebató las libertades; tampoco ha logrado, al menos por lo que sabemos, arrancar de los corazones de los seres humanos el amor por la libertad. Destruye el único prerequisite esencial de todas las libertades, que es simplemente la capacidad de movimiento, que no puede existir sin espacio” (Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Prisa Innova, 2009, p. 565-566, traducción modificada).

<sup>34</sup> Escribe Arendt: “Puesto que para los griegos el espacio político-público es lo común (*koinon*) en que todos se reúnen, sólo él es el territorio en que todas las cosas, en su completud, adquieren validez” (Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 111).

<sup>35</sup> Vernant, J. P.: *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 143.



la *polis*, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge de actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar dónde estén. «A cualquier parte que vayas, serás una *polis*»: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar.<sup>36</sup>

Para Arendt, las palabras «espacio», «poder» y «libertad» se interpenetran sin cesar y el entrelazamiento de estos conceptos lo cree encontrar ya en la antigua Atenas. Aunque cabe añadir que sendas categorías no solamente se relacionan y retroalimentan en oposición a formas políticas como la tiranía, que implica el sometimiento de los ciudadanos, sino que también se caracterizan por una espontaneidad inevitable debida a este carácter radicalmente plural, que a su vez desmarca a la política ateniense de los modelos políticos que se fundan en la prelación de la teoría sobre la praxis. En este sentido, hay que tener en cuenta que la acción sobresale en Atenas por su capacidad de transformación y de traer al mundo lo nuevo e inesperado y que la democracia emergente surgió y se desarrolló sin la necesidad de tener que partir de una teoría previa, que se descubrió y realizó sobre la marcha, en la espontaneidad de la acción. Esto sería la prueba más palpable de que la acción política no necesitó apelar a un modelo teórico ni consistió en la aplicación o ejecución de éste. En consonancia con las afirmaciones de Arendt, la historiadora Nicole Loraux se ha referido a la inhallable teoría democrática de la democracia griega.<sup>37</sup> La teoría política de la democracia vino después y no antes de su invención en el terreno de los hechos. De ahí que Arendt fijara su atención en ella.

## 2. De la acción a la autoridad y de Grecia a Roma

Después de todo lo dicho hasta ahora, se puede poner ahora en cuestión que esta interpretación griega de la acción satisficiera plenamente a Hannah Arendt. Al contrario de lo afirmado por un pensador como Pier Paolo Portinaro,<sup>38</sup> la polis ateniense no representa en realidad ninguna utopía ni un modelo ideal para esta autora. Si bien sus simpatías son innegables, no por ello se le debe atribuir una posición tan simple e ingenua. Para empezar, hay que recordar que no hay que identificar la postura de Arendt con la de una apología *tout court* de la acción y que ella misma, al referirse específicamente al contexto griego, resaltó la virtud de la moderación frente a los peligros inherentes a la ilimitación y fecundidad (*Fruchtbarkeit*) de la acción, frente al peligro de la desmesura o *hybris* que puede hacer que la acción se pueda convertir en cualquier cosa. Por lo mismo, es preciso resaltar que el *nomos* no

<sup>36</sup> Arendt, H.: *La condición humana*, o.c., p. 221. Por su parte, en el texto *Cultura y Política* dice que esas famosas palabras implicaban “que la propia organización de la polis tenía tal independencia de la singular fisonomía que se había alcanzado en casa (patria), que podía ser dejada atrás de forma sumaria e intercambiarse, siempre y cuando las relaciones menos tangibles que tienen lugar a través de las acciones y las palabras humanas permaneciesen intactas” (Arendt, H.: *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid, Trotta, 2014, p. 50).

<sup>37</sup> Loraux, N.: *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*, Buenos Aires, Katz, 2012, p. 178-185.

<sup>38</sup> Portinaro, P. P.: “Hannah Arendt e l’utopia della polis”, en *Comunità*. 1981, 35, p. 48ss.

solamente tiene el cometido de instituir un espacio de libertad, pues también alberga el propósito de trazar e imponer los límites de una acción que de lo contrario estaría condenada a caer recurrentemente en la citada *hybris*. Que la acción sea el rasgo central y más eminente de la política no significa que ésta deba ser exclusivamente reducida a la acción y, de paso, eso afecta a los malentendidos que planean sobre la Grecia de Arendt.

Si bien es cierto que, según Arendt, Atenas puede proveer un punto de partida absolutamente ineludible y crucial para comprender la política, uno de los modelos donde más reluce el brillo de lo político y el carácter propio de la acción, se trata asimismo de uno que de todos modos es imperfecto y resta incompleto. Se debe tener en consideración que ninguno de los tres contrapesos políticos que esta pensadora expuso como necesarios para evitar que la acción cayera en la imprevisibilidad, en la inmoderación y en la *hybris* pueden encontrarse dentro de su interpretación de la cultura griega. Aunque el *nomos* tenga por función limitar la desbordante acción, ya hemos señalado que se trata de un acto que en rigor es extrapolítico, además de que la misma rigidez de las leyes griegas las condena con el paso del tiempo a la obsolescencia y la inoperancia. Eso justifica el tono y el contenido del modelo político de Platón, el cual se explica a nivel histórico por la pérdida de respeto hacia la ley (retratado en las conocidas intervenciones de Trasímaco y Calicles en los diálogos *La República* y *Gorgias*) o en la reconceptualización del *nomos* que propondrá en *Las Leyes*.

Como acabamos de decir, ninguno de los tres contrapesos políticos que, según Arendt, sin anular la acción pueden frenarla o moderarla, se encuentran dentro de la polis antigua. Mientras que el perdón, propiamente hablando, sólo hace acto de presencia con el advenimiento del cristianismo, la promesa y la autoridad tienen su origen entre los romanos. Respecto a esta última categoría política, Arendt insiste en el hecho de que los griegos carecieron absolutamente de la palabra así como del concepto de autoridad, pese a los intentos que hubo en el seno de la filosofía de encontrar algo que se le asemejara o que pudiera desempeñar una función equivalente. De hecho, Arendt llega a aseverar que en Grecia no se conoció ninguna alternativa que se localizara en ese espacio intermedio que se sitúa entre la persuasión y la coacción.<sup>39</sup> En su opinión, “los grandiosos esfuerzos de la filosofía griega para encontrar un concepto de autoridad que evitara el deterioro de la *polis* y para salvaguardar la vida del filósofo zozobraron en un escollo: el hecho de que en el campo de la vida política griega no había conciencia de una autoridad basada en la experiencia política inmediata”.<sup>40</sup>

<sup>39</sup> Arendt, H.: *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 300-301.

<sup>40</sup> Arendt, H.: *Entre pasado y futuro*, o.c., p. 300-301. Cuando Arendt realiza semejante afirmación da implícitamente por sentado que por autoridad se refiere a un concepto similar al desarrollado por los romanos y que por tanto no abarca otras formas de autoridad como la que Max Weber denominó carismática, que fácilmente podría haber sido aplicada a una figura ateniense tan emblemática como la de Pericles. Cabe recordar que en su momento autores como Tucídides (*La guerra del Peloponeso*, II, 65, 8) o Plutarco (*Vida de Pericles* 4,6; 15,3; 38,3) ya destacaron que Pericles se distinguía sobre los demás por su autoridad (*dunatós*) o por su crédito (*axiomati*). Un historiador contemporáneo, C. M. Bowra, ha escrito sobre él que “su influencia sobre el pueblo ateniense descansaba sobre algo más que su capacidad de persuasión; tenía la incontestable cualidad de la autoridad” (Bowra, C. M.: *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 2003, p. 73). Por la misma razón se excluiría una figura helénica poco conocida como la de los *katartisteres*, la cual hacía alusión a aquellas personalidades que debido a su sabiduría y prestigio personal podían intervenir en los conflictos como mediadores o árbitros (véase Holkeskamp, K. J.: “Arbitrators, Lawgivers and the “Codification of Law””, *Métis. Anthropologie des mondes*

Esta falta de una experiencia política inmediata de la autoridad entre los griegos se alargará históricamente hasta más allá de la conquista romana. Como explicó Dión Casio en su *Historia romana* (55, 3, 4), resulta significativo que, una vez dominada Grecia, los romanos se toparan ante la insuperable dificultad de hallar una palabra en el idioma de los vencidos que tuviera la capacidad de reflejar y condensar los múltiples sentidos comprendidos dentro de la categoría *auctoritas*. No debe sorprender, puesto que se trata de un concepto que en aquel entonces se interpenetraba con otros conceptos específicamente romanos como los de *traditio* y *religio*, los cuales también destacaban en la antigua Roma por su relevancia política. Finalmente, ante la imposibilidad de encontrar un término equivalente al de autoridad, los romanos optaron por una decisión pragmática: limitarse a mantener la palabra latina y escribirla sencillamente en caracteres griegos.

Por otro lado, es preciso señalar que la falta de esta experiencia no significa que en Grecia no haya habido ningún intento de buscar e implantar algo semejante a lo que más adelante recibirá el marchamo de autoridad. Tanto en Platón como en Aristóteles encontramos sendos planteamientos políticos que abrigan la intención de instituir un tipo de gobierno semejante al de la autoridad en el terreno de la polis. Lo más curioso es que estas tentativas fallidas y antipolíticas son las que se sitúan, a juicio de Arendt,<sup>41</sup> como el origen de la (mala) comprensión contemporánea de este término. Si se analiza el pensamiento de esta autora desde el prisma de la autoridad, un elemento fundamental para el logro de la fundación, Grecia no aparece precisamente como un modelo a seguir sino todo lo contrario. Mientras que Roma es la cuna de la autoridad, Grecia habría sido el origen causante de la distorsión de su significado, la razón por la que se la confunde con un rostro más de la dominación. Eso se explica en buena medida por el hecho de que los modelos políticos ideados por Platón y Aristóteles se caracterizaron por adolecer de un carácter reactivo. Ambos pensadores se plantearon de manera explícita la cuestión de la autoridad como una alternativa al deficiente funcionamiento de una democracia ateniense en declive, circunstancia que ayuda a explicar el rostro que adquiere la autoridad en su obra y cómo ello conduce a que la acción sea relegada “al terreno sin sentido de lo accidental y lo aleatorio”.<sup>42</sup>

Según Arendt, el problema reside en que la propuesta de ambos filósofos no estriba más que en la defensa de modelos que reemplazan el imperio de la persuasión por el de la coacción y el de la constricción, en el fondo también por el de la violencia, sin encontrar tampoco ellos ese término medio entre ambos extremos. Ante el fracaso de lo público en el contexto de la democracia ática, tanto Platón como Aristóteles se inclinan por esquemas asimétricos que de manera directa o indirecta tienen su origen en un marco como el doméstico, de modo que su concepción de la autoridad se acaba por confundir con un tipo de gobierno que no deja de ser tiránico o despótico. Este último adjetivo hace referencia al *despotes* griego, el propietario del *oikos* o la hacienda, quien en sus propiedades se caracterizaba por poseer un dominio indiscutido sobre su familia y sus esclavos como si fueran sus pertenencias, poniendo en práctica una forma de gobierno privado que los reducía al estatuto de súbditos y que resultaba incompatible con la conservación de la libertad.

---

*greco anciens*. 1992, 1, 7, pp. 49-81).

<sup>41</sup> Para una valoración de la lectura de Arendt sobre la cuestión de la autoridad en Aristóteles, véase Rosler, A.: *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005, p. 89ss.

<sup>42</sup> Arendt, H.: *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008, p. 44.

Por eso mismo, cualquier intento semejante de articular la autoridad como una forma de imposición no hace más que evocar y remedar los modelos políticos anteriores a la democracia, fundados sobre la ausencia de un ágora y de un *logos* para la ciudadanía. La alternativa política a la democracia perfilada por Platón y Aristóteles se desvela entonces como un modelo en verdad prepolis y prepolítico, lo que colisiona frontalmente con la pluralidad y con la interpretación arendtiana de la autoridad. Al no conocer una experiencia intermedia que sea capaz de comprender la autoridad como un término distinto a los de violencia o poder en un sentido arendtiano, al no ser capaz de salir de la falsa dicotomía entre persuasión y coacción, las formas de gobierno planteadas en Grecia basculan entre una democracia desprovista de autoridad y una autoridad mal entendida incompatible con la libertad, la acción, la pluralidad o el espacio intermedio. Es decir, una disyuntiva entre una democracia condenada a una imprevisibilidad y una inestabilidad insuprimibles frente a un orden supuestamente estable pero incompatible con la pluralidad y la política. De ahí que la alternativa platónica no sea en el fondo más que un modelo que a nivel formal repite la lógica de la tiranía y por extensión la de la fabricación, a pesar de apelar a una nueva fuente de legitimación como sería la del saber, la de la razón o la de la verdad.<sup>43</sup>

Uno de los aspectos más curiosos es que Arendt achaca la crisis de la autoridad a una mala comprensión de lo que significaba debido al exceso de influencia de la cultura griega. Roma habría sido incapaz de apreciar o plasmar en el pensamiento aquella experiencia política que la distinguía y sucumbió frente al brillo de las construcciones teóricas griegas. En otras palabras, todo ello se debió al exceso de autoridad de la cultura griega y al de modestia de la romana. Ahora bien, esto no solamente afectó a un concepto como el de «autoridad», ensombrecido y desatendido debido a la imponente sombra emitida por las reflexiones de Platón y Aristóteles sobre el tema, también se evidenció por la incapacidad de los romanos a la hora de suturar el abismo abierto entre pensamiento y acción, iniciado por el primero de estos dos autores. En realidad, la experiencia romana no sólo no pudo transmitir su legado sino que, con el paso del tiempo, acabó por interpretarse a sí misma desde las categorías griegas.<sup>44</sup> El desprecio romano por la filosofía habría sido entonces el principal causante de “la victoria indisputada de la filosofía griega y la pérdida de la experiencia romana para el pensamiento político occidental”.<sup>45</sup>

Por otro lado, no es casualidad que Arendt no simpatice demasiado con la concepción griega del *nomos* y que lo haga más con la (por cierto históricamente problemática) descripción que hace de la *lex* romana. Esta, al contrario que la primera, se caracteriza por ser inherentemente relacional y política. La *lex*, que Arendt entiende desde el verbo «*ligare*», no aparece como la institución artificial de un espacio común sino como un vínculo duradero, como algo “que une a los hombres entre sí y que tiene lugar no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos”.<sup>46</sup> La ley, a diferencia del *nomos*, no instituye desde una posición de exterioridad un espacio intermedio sino que ahora es

<sup>43</sup> No en vano Arendt se refiere a Platón en su *Diario Filosófico* incluso como un heraldo de la tiranía.

<sup>44</sup> Arendt, H.: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid, Encuentro, 2007, p. 42.

<sup>45</sup> Arendt, H.: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, en o.c., p. 65.

<sup>46</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 120.

el mismo acuerdo entre las diversas partes el que fácticamente lo certifica. Además, estas partes no solamente hacen alusión a los habitantes de la *civitas* y pueden incluir a los bárbaros.<sup>47</sup> Recordemos en este sentido las célebres palabras de Tácito, quien en los *Annales* (11,24) escribió:

¿Qué fue lo que causó la caída de los atenienses y de los espartanos? El hecho de que, a pesar de que eran militarmente fuertes, alejaron a sus enemigos vencidos como si se tratara de extranjeros. El fundador de nuestro Estado, Rómulo, fue tan sabio que en un mismo día admitió entre los ciudadanos a aquellos pueblos que acababa de derrotar.<sup>48</sup>

Por otro lado, la *lex*, lejos de ser un producto del presente, también enlaza con el pasado y a menudo intersecciona con los datos o las gestas transmitidas por la tradición.<sup>49</sup> De este modo, la capacidad relacional de la *lex* no solamente se proyecta a los contemporáneos, sino que también tiene en cuenta el legado de las generaciones anteriores a la hora de manejar los asuntos políticos. Eso es lo que permite que el espacio intermedio de la política, el famoso *entre*, pueda adquirir una prolongación y consistencia temporal y no quede atrapado en lo volátil y lo efímero de la acción.

Así pues, según afirma Arendt, las *leges* mismas no se encuentran en un afuera constitutivo. En este caso se corresponden al ámbito de lo propiamente político, como algo que surge en el hablar y el actuar.<sup>50</sup> Por lo mismo, Arendt le insistió por carta a su amigo Hans Morgenthau que la *lex* no debe ser entendida como la enunciación de un mandamiento (*Gebot*) o una prohibición (*Verbot*) sino como una suerte de tratado (*Vertrag*).<sup>51</sup> El mayor ejemplo del carácter político de la *lex* romana vendría proporcionado por las leyes de las XII Tablas del 450 a.C., donde los patricios y plebeyos aparecen como los bandos que, pese a estar en liza, consiguen alcanzar un acuerdo por el que se establece la legislación sobre la que se yergue la república romana y se da acta de nacimiento al *populus* romano como la suma de

<sup>47</sup> Frente a ello, recordemos la importancia que la autoctonía tuvo en el desarrollo de la democracia ática, tal y como Nicole Loraux ha estudiado en *Nacido de la tierra*. A este respecto ha escrito Marcel Détiene: “Los habitantes de Atenas se proclaman hijos de la Tierra, no vulgares *gegeneis*, surgidos del suelo como otros tantos palurdos, catetos, aunque sean de Arcadia, sino nacidos de la propia Tierra, la Tierra historial del Ática con una identidad propia, tan perfecta, que lleva a Isócrates, a Platón (en forma de pastiche) y a Eurípides (aunque fijen con qué ironía) a señalar con el dedo los elementos impuros, los que mancillan la pureza del ateniense de origen” (Détiene, M.: *Comparar lo incomparable: alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001, p. 55).

<sup>48</sup> Por su parte, Plinio escribió en su *Historia Natural* que Italia “elegida por la voluntad de los dioses (...) para reunir los estados dispersos, amansar las costumbres, reunir las diferentes y salvajes lenguas de muchos pueblos y hacer nacer el diálogo mediante la práctica de una lengua común y dar la mayor civilización a la humanidad, convirtiéndose en el hogar de todos los pueblos del mundo entero” (citado en Alföldy, G.: *Historia social de Roma*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012, p. 228). Para un estudio sobre la diferente relación de los griegos y los romanos con la barbarie, véase Momigliano, A.: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. México, FCE, 1988. Para una problematización de la relación de los romanos con los pueblos conquistados, véase Hidalgo de la Vega, M. J.: “Ecumenismo romano: entre utopía y realidad”, *Studia historica. Historia antigua*. 2008, 26, p. 47-62.

<sup>49</sup> Ahora bien, procede señalar que Arendt, a la hora de enfocar la dimensión jurídica griega, tan sólo centra su atención en el *nomos* y no presta atención al *thesmos*, más asociado a los usos y costumbres y, por tanto, a la tradición. Para profundizar en la distinción e interrelación entre *nomos* y *thesmos*, véase *La ley en la Grecia clásica* de Jacqueline de Romilly.

<sup>50</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 121.

<sup>51</sup> Carta enviada el 16 de diciembre de 1958, consultable en los papeles de la Library of Congress.

ambas facciones.<sup>52</sup> A este respecto indica Arendt: “la *res publica*, la cosa pública que surgió de este tratado y se convirtió en la república romana se localizaba en el espacio intermedio entre los rivales de antaño”.<sup>53</sup> Mientras que el *nomos* instaure según la mentalidad de Grecia un espacio de manera artificial y prepolítica, estableciendo violentamente los muros de la polis y negando la condición de seres políticos o calificando de bárbaros a los que viven fuera de ellos, en la *lex* el espacio intersticial se gesta desde la relación, con lo que manifiesta un carácter más abierto y desprovisto de violencia que puede abarcar a aquellas personas que no son miembros reconocidos de la *civitas*. Gracias a ser portadora de esta dimensión relacional, en virtud de esta capacidad de apertura hacia los otros pueblos, el *augmentum* de la fundación romana resulta posible,<sup>54</sup> aunque también permite que, a diferencia de lo que sucede con los griegos, se pueda generar un mundo intermedio (*Zwischenwelt*) que vaya más allá de los lindes de la *civitas*. Sin este tipo de ley, sin esta apertura hacia los otros pueblos, el mundo externo se presenta como un desierto y como un espacio vacío de política, que no de guerras.

### 3. Conclusión

Desde la perspectiva de la *auctoritas* y de la *lex*, la valoración de Arendt sobre Grecia parece cambiar ostensiblemente y asumir un tono duro, probablemente injusto, y que tampoco está exento de objeciones históricas. Y es que del mismo modo que se le ha reprochado a Arendt el haber caído en una idealización de la antigua polis, sorprende que no se le haya recriminado llevar a cabo una romanomanía por lo menos equivalente, al haber preferido no analizar en sus escritos cuestiones tan espinosas como el esclavismo o el expansionismo imperialista romano.<sup>55</sup> Probablemente eso se deba simplemente a que las observaciones que hizo sobre Roma han pasado más desapercibidas y, que salvo algún autor como Rémi Brague en *La vía romana*, no han sido prácticamente tenidas en cuenta.

Sin embargo, tampoco habría que caer en un extremo semejante. La relación de Arendt con la historia es mucho más ambigua y compleja y, por ejemplo, la atención que pone en determinados episodios o momentos históricos se explica por su propósito de ahondar en determinados conceptos que, como la acción en Grecia o la autoridad en Roma, parecen ensombrecer desde este ángulo el resto de sus aspectos sociohistóricos. Por ello, ni en el caso de Grecia ni en el de Roma debe ser entendida su interpretación histórica desde la óptica de un sentimentalismo nostálgico que ella

<sup>52</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, o.c., p. 259.

<sup>53</sup> Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 121.

<sup>54</sup> Escribe Arendt al respecto: “Romano era saber que la existencia del adversario, precisamente porque se ha manifestado como tal en la guerra, debe ser tratada con benevolencia y su vida perdonada —no por compasión para con los demás, sino por mor del crecimiento de la ciudad, que en el futuro debía también abarcar en una alianza a los más extraños” (Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, o.c., p. 125). Por otro lado, como extensión a la asociación entre *auctoritas* y crecimiento o *augmentum* resulta de interés tener en cuenta que conspiradores contra la república como Catilina, Milón o el propio Julio César fueron acusados justamente por causarle un daño o *detrimentum*, literalmente empequeñecer a la república. Véase Moatti, C.: «Res publica: des choses publiques à la chose du peuple», en Claudia Moatti y Michèle Riot-Sarcey, *La république dans tous ses états*, París : Éditions Payons-Rivages, 2009, p. 260.

<sup>55</sup> Véase Harris, W.V.: *Guerra e Imperialismo en la Roma republicana: 327-70 a.C.*, México, Siglo Veintiuno, 1989 y Bradley, K.H.: *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, Península, 1998.



misma criticó de manera explícita.<sup>56</sup> En tal caso, se correría el riesgo de recaer en un modelo como el de la fabricación, algo que afectaría de pleno a su comprensión de la acción, la cual sobresale justamente por rasgos tales como su imprevisibilidad, desbordamiento y espontaneidad. Aunque es cierto que el pasado puede inspirar e iluminar las sendas del porvenir, como explícitamente hicieron los revolucionarios americanos al situarse bajo la estela de los referentes romanos, en modo alguno lo determina ni tampoco debería intentar ser recuperado al pie de la letra. En este contexto, Arendt criticó abiertamente la postura de los conservadores, quienes “se adherían a la tradición y al pasado como a fetiches con los que detener el futuro, sin comprender que la emergencia (*emergence*) de la revolución sobre la escena política, como acontecimiento (*event*) o amenaza, había demostrado que esa tradición había perdido su anclaje (*anchorage*), su origen y principio, y marchaba a la deriva”.<sup>57</sup>

Por lo que respecta a la polis griega, lo que hace Arendt es una especulación filosófica y conceptual en un campo de lo concreto como el de la historia, con todos los problemas que de ahí se derivan. Para ella, Grecia constituye una fuente histórica desde la que repensar el presente y desde la que hallar referentes que nos permitan acariciar y emprender alternativas en el contexto actual, pero no a la que volver o que restaurar. No se trata de adaptarnos al pasado ni de hacerlo retornar sino de buscar en lo pretérito ciertas guías que inspiren y animen nuestra acción. En este sentido, las concepciones que encuentra de la libertad, del poder o el uso político del espacio constituyen sin duda modelos que nos proporcionan “recuerdos contrapresentes”, por emplear la expresión de Gerd Theissen y Jan Assmann,<sup>58</sup> desde los que enfrentarnos a los desafíos y dificultades de la coyuntura contemporánea. Es probable que ella misma fuera plenamente consciente de que el uso que hacía de la historia no fuese muy riguroso. Su objetivo no era tanto reconstruir o recuperar de manera fiel el sentido original cuanto abrir una senda para el presente. En este sentido, su vocación no se aleja tanto de esa Nicole Loraux que defendía “acercarse al pasado con preguntas del presente, para volver hacia un presente enriquecido con lo que se ha enriquecido al pasado”.<sup>59</sup>

Como cuando denuncia los prejuicios, lo que Arendt persigue es volver a echar luz sobre cuestiones políticas que hemos olvidado, que nos impiden desarrollar la facultad del juicio y que pueden condenarnos a no pensar la política más allá de los esquemas que hemos recibido, que no son otros que los de la dominación y los del eclipse de lo político. Sin embargo, es importante insistir en que ese pasado nunca debe ser leído de manera pasiva, sumisa o acrítica y que nunca debe perder de vista la experiencia desde donde se le convoca y a la que debe iluminar. De ahí que, por ejemplo, dijera que los revolucionarios americanos no se proponían fundar Roma de nuevo sino una nueva Roma,<sup>60</sup> o que, al tomar los versos de René Char que dicen “nuestra herencia no está precedida de ningún testamento”, no quiera decir otra cosa que “tenemos plena libertad para servirnos de las tinajas que contienen las experiencias y las ideas del pasado”.<sup>61</sup>

<sup>56</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, o.c., p. 271.

<sup>57</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, o.c., p. 220.

<sup>58</sup> Assmann, J.: *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011, p. 75.

<sup>59</sup> Loraux, N.: *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Tres Cantos, Akal, p. 2008, p. 207.

<sup>60</sup> Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, o.c., p. 292.

<sup>61</sup> Arendt, H.: “Entrevista televisiva con Roger Errera”, en *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010, p.

Algo semejante, sin duda, habría que decir de aquellos proyectos que se situaran bajo la estela griega. Cuando Arendt se fija en la antigua polis no deja de pensar en el presente y por eso, cuando pasa a examinar los problemas de la fundación, de la revolución y de la autoridad, tarea que acomete después de escribir *La condición humana* y *¿Qué es la política?*, no le importa demasiado que el mundo griego pierda mucho espacio en sus textos. Seguramente, como de nuevo le sucedió en *Sobre la Revolución*, todo ello afectó a su comprensión de la historia y a su rigor. Más que una obra de historia, *La condición humana* puede ser comprendida como una especie de ontología histórica de la *vita activa*. En esta ontologización de la historia, una ontologización también llevada a cabo por otros filósofos y no filósofos, es donde se encuentra lo problemático del gesto de Arendt.

#### 4. Referencias bibliográficas

- Alföldy, G.: *Historia social de Roma*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2012.
- Arendt, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993.
- Arendt, H.: *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Arendt, H.: *Entre pasado y futuro*, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, H.: *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Arendt, H.: *Filosofía y política; Heidegger y el existencialismo*, Bilbao, Besatari, 1997.
- Arendt, H.: *Sobre la Revolución*, Madrid, Alianza, 1998.
- Arendt, H.: *El concepto de amor en San Agustín*, Madrid, Encuentro, 2001.
- Arendt, H.: *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Arendt, H.: *La tradición oculta*, Barcelona, Paidós, 2004.
- Arendt, H.: *Ensayos de comprensión, 1930-1954: escritos no reunidos e inéditos de Hannah Arendt*. Madrid, Caparrós, 2005.
- Arendt, H.: *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza, 2005.
- Arendt, H.: *Diario filosófico: 1950-1973*, Barcelona, Herder, 2006.
- Arendt, H.: “Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental”, en *Karl Marx y la tradición del pensamiento político occidental: seguido de Reflexiones sobre la Revolución Húngara*, Madrid: Encuentro, 2007, pp. 13-66.
- Arendt, H.: *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós, 2008.
- Arendt, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Prisa Innova, 2009.
- Arendt, H.: “Entrevista televisiva con Roger Errera”, en *Lo que quiero es comprender*, Madrid, Trotta, 2010.
- Arendt, H.: *Más allá de la filosofía: escritos sobre cultura, arte y literatura*, Madrid: Trotta, 2014.
- Assmann, J.: *Historia y mito en el mundo antiguo: los orígenes culturales de Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos, 2011.
- Berlin, I.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2004.
- Birulés, F.: *Una herencia sin testamento: Hannah Arendt*, Barcelona, Herder, 2007.
- Bowra, C. M.: *La Atenas de Pericles*, Madrid, Alianza, 2003.
- Bradley, K.H.: *Esclavitud y sociedad en Roma*, Barcelona, Península, 1998.
- Brague, R.: *Europa, la vía romana*, Madrid, Gredos, 1995.
- Campillo, A.: “Animal Político. Aristóteles, Arendt y nosotros”, *Revista de Filosofía*. 2014, 39, 3, p. 169-188.

- Canfora, L.: *Democracia: la historia de una ideología*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Canovan, M.: *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992.
- Casinos Mora, F.J.: *La noción romana de auctoritas y la responsabilidad por auctoritas*, Granada, Comares, 2000.
- Cassin, B. (ed.): *Nuestros griegos y sus modernos. Estrategias contemporáneas de apropiación de la Antigüedad*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 1994.
- Cassin, B.: *El efecto sofístico*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Clemente, A.I.: *La auctoritas romana*, Madrid, Dykinson, 2013.
- Detienne, M.: *Comparar lo incomparable: alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.
- Domingo, R.: *Auctoritas*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Euben, J.P.: "Arendt's Hellenism", en Dana Villa, *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Fantauzzi, S.: "Polis y polemós en el origen de la política", en *Arenal: Revista de historia de mujeres*. 2001, 10, 1, p. 21-31.
- Farenga, V.: "Liberty, Equality, and Authority: A Political Discourse in Greek Participatory Communities", en Dean Hammer, *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015.
- Finley, M.: *Vieja y nueva democracia y otros ensayos*, Barcelona, Ariel, 1980.
- Finley, M.: *Esclavitud antigua e ideología moderna*, Barcelona, Crítica, 1982.
- Finley, M.: *El nacimiento de la política*, Barcelona, Crítica, 1986.
- Forti, S.: *Vida del espíritu y tiempo de la polis. Hannah Arendt entre filosofía y política*, Madrid, Cátedra, 2001.
- Foucault, M.: *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, Barcelona: Paidós, 2004.
- Foucault, M.: *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros: curso del Collège de France 1983-1984*, Tres Cantos, Akal, 2014.
- Gernet, L.: *Antropología de la Grecia antigua*, Madrid: Taurus, 1980.
- Giorcelli Bertisani, S.: *L'auctoritas degli antichi: Hannah Arendt tra Grecia e Roma*, Milán, Le Monnier Università, 2010.
- Habermas, J.: *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1986.
- Hammer, D.: "Arendt and Roman Political Thought: The practice of Theory", *Political Theory*. 2002, 30, 1, p. 124-149.
- Hansen, M. H.: *The Athenian democracy in the age of Demosthenes: structures, principles and ideology*, Oxford, Basil Blackwell, 1991.
- Harris, W.V.: *Guerra e Imperialismo en la Roma republicana: 327-70 a.C.*, México, Siglo Veintiuno, 1989.
- Heidegger, M.: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 2010.
- Heinze, R.: *Vom Geist des Römertums: ausgewählte Aufsätze*, Stuttgart, B. G. Teubner, 1925.
- Hidalgo de la Vega, M. J.: "Ecumenismo romano: entre utopía y realidad", *Studia historica. Historia antigua*. 2008, 26, p. 47-62.
- Holkeskamp, K. J.: "Arbitrators, Lawgivers and the "Codification of Law", *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. 1992, 1, 7, p. 49-81.
- Loraux, N.: *Nacido de la tierra: mito y política en Atenas*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2007.
- Loraux, N.: *La ciudad dividida: el olvido en la memoria de Atenas*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Loraux, N.: *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Tres Cantos, Akal, 2008.

- Loraux, N.: *La invención de Atenas: historia de la oración fúnebre en la “ciudad clásica”*, Buenos Aires, Katz, 2012.
- Magdelain, A.: *Ius imperium auctoritas: études du droit romain*, Roma, École française de Rome, 1990.
- Marshall, D. L.: “The Polis and its Analogues in the Thought of Hannah Arendt”, *Modern intellectual history*. 2010, n° 7, p. 123-149.
- Moatti, C.: «Res publica: des choses publiques à la chose du peuple», en Claudia Moatti y Michèle Riot-Sarcey, *La république dans tous ses états*, Paris : Éditions Payons-Rivages, 2009.
- Momigliano, A.: *La sabiduría de los bárbaros. Los límites de la helenización*. México, FCE, 1988.
- Mossé, C.: *El trabajo en Grecia y Roma*, Madrid, Akal, 1980.
- O’Sullivan, N.: “Hannah Arendt: Hellenic Nostalgia and Industrial Society”, en Anthony de Crespigny y Kenneth Minogue, *Contemporary Political Philosophers*, Nueva York, Dodd, Mead & Co., 1975, p. 228-51.
- Ober, J.: *Mass and Elite in Democratic Athens: Rethoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Ober, J.: *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Crisis of Popular Rule*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- Pirro, R.: *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, DeKalb (Illinois), Northern Illinois University Press, 2001.
- Portinaro, P. P.: “Hannah Arendt e l’utopia della polis”, en *Comunità*, n° 35, 1981, pp. 26-54.
- Rivera García, A.: “Crisis de autoridad: sobre el concepto político de autoridad en Hannah Arendt”, en *Daimon: revista de Filosofía*, n° 26, 2002, pp. 87-106.
- Romilly, J. de: *Los fundamentos de la democracia*, Madrid, Cupsa, 1977.
- Romilly, J. de.: *La ley en la Grecia clásica*, Buenos Aires, Biblos, 2004.
- Rosler, A.: *Political Authority and Obligation in Aristotle*, Oxford, Oxford University Press, 2005.
- Sánchez, C. *Hannah Arendt: el espacio de la política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003.
- Schofield, M. “Liberty, Equality, and Authority: A Political Discourse in the Later Roman Republic”, en Dean Hammer, *A Companion to Greek Democracy and the Roman Republic*, Chichester, Wiley Blackwell, 2015.
- Taminiaux, J.: “Athens and Rome”, en Dana Villa (ed.), *The Cambridge Companion to Hannah Arendt*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Taminiaux, J.: “¿Performatividad y Grecomania?”, en Birulés, Fina (ed.), *Hannah Arendt: el legado de una mirada*, Buenos Aires, Sequitur, 2008.
- Vernant, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1992.
- Vernant, J. P.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 2001.
- Vernant, J. P.: *Atravesar fronteras. Entre mito y política II*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Wood, E. M.: *Peasant-City and Slave: the Foundations of Athenian Democracy*, Londres, Verso, 1988.